ÉTUDES CRITIQUES

LE SYSTÈME DE LEIBNIZ

D'APRÈS M. CASSIRER[1]

L'ouvrage de M. Cassirer a été présenté en décembre 1900 à l'Académie des sciences de Berlin, qui avait mis au concours l'exposition d'ensemble du système de Leibniz; et il a obtenu le second prix. L'auteur a compris que l'on ne peut séparer la philosophie de Leibniz de toutes ses études et découvertes scientifiques, et il croit qu'il faut chercher dans celles-ci l'origine et la justification de ses doctrines métaphysiques. Il a entrepris ce travail dans un esprit criticiste où l'on reconnaît l'influence de son maître M. Paul Natorp : il s'est proposé de définir la place qu'occupe Leibniz dans le développement historique de l'idéalisme, qui part de Platon pour aboutir à Kant; et il a trouvé que Leibniz est beaucoup plus kantien, ou, si l'on préfère, que Kant est beaucoup plus leibnizien que l'on ne croit, et qu'il ne le croyait lui-même (parce qu'il connaissait Leibniz surtout à travers la scolastique wolfienne). Il est ainsi amené à considérer Leibniz comme un criticiste avant la lettre, et à faire sortir tout son système d'une *critique* des sciences.

Pour déterminer la manière dont le problème critique se posait à Leibniz et de son temps, M. Cassirer commence, ce qui est naturel, par résumer dans une *Introduction* d'une centaine de pages la

1. *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, von Dr. Ernst Cassirer, 550 p. in-8° (Marburg, Elwert, 1902).

méthode et l'épistémologie de Descartes; mais, par une bizarrerie de composition, il a rejeté à la fin de son livre l'histoire de la formation du système de Leibniz, qui semblerait devoir venir aussitôt après; et, dans son exposé du système, il a suivi un ordre logique, et non l'ordre historique et génétique que son *Introduction* semblait annoncer, et qui est si important à observer dans toute étude sur Leibniz.

Quoi qu'il en soit, Descartes se présente, lui aussi, tout d'abord comme criticiste : il appartient à la grande école idéaliste, en ce qu'il détermine, en principe, la nature par les conditions de la science : le réel, pour lui, est ce qui est intelligible par idées claires et distinctes, ce qui est susceptible d'une connaissance exacte : et en cela, il est fidèle à la tradition platonicienne, qui définit l'être par l'idée. Mais il n'y est pas resté fidèle jusqu'au bout : il est retombé dans le réalisme substantialiste, il a fait de l'espace une chose. D'autre part, en concevant le temps comme discontinu, il s'est condamné à ne pas comprendre la causalité, et à invoquer la création continuée (d'où l'occasionalisme de Malebranche). Tout en n'attribuant à l'idée d'infini qu'une valeur négative, il lui accorde une portée ontologique transcendante, et l'emploie à démontrer l'existence de Dieu, alors qu'elle ne prouve que la capacité de notre esprit, le pouvoir illimité de la raison. Enfin, tout en excluant l'imagination des mathématiques, il réduit la grandeur abstraite à l'étendue pour lui donner un substratum intuitif, et par là il restreint la portée de sa réforme des mathématiques[1]; en même temps, l'imagination confère une valeur objective aux idées mathématiques, et les met en relation avec le monde des corps conçu comme réel. Toutes ces inconséquences proviennent d'un mélange des considérations épistémologiques et ontologiques. Elles appelaient une critique scientifique plus profonde : ce devait être l'œuvre de Leibniz.

C'est ici que devrait se placer l'histoire de la formation du système de Leibniz. Il a commencé par chercher les principes de l'être à la fois dans la Logique et dans l'Arithmétique (à laquelle il attribue une portée métaphysique, sous l'influence du pythagorisme de son maître Weigel, d'Iena). C'est alors qu'il adopte l'atomisme de Gassend, et l'hypothèse de la création continuée. Mais déjà il est pénétré des deux idées directrices de toute sa philosophie : l'idée de

1. Cf. Pierre Boutroux : *L'imagination et les mathématiques selon Descartes* (Bibliothèque de la Faculté des lettres de Paris, X, Paris, Alcan, 1900).

l'infini et du continu, et l'idée de l'harmonie universelle, qu'il identifie avec Dieu (dès 1670). En même temps, il se convertit à la *philosophie nouvelle*, dont les maîtres sont pour lui Kepler, Galilée et Descartes[1]. Il conçoit que l'essence des corps ne consiste pas dans l'étendue, mais dans le mouvement, plus exactement, dans le *conatus* instantané qui enveloppe et détermine les états futurs du mobile et rattache l'avenir au passé; par là, il rétablit la continuité réelle du temps et du mouvement exigée par l'identité du mobile. D'autre part, l'idée de l'harmonie universelle l'amène à concevoir la continuité de l'univers, qui se réfléchit ou se « concentre » tout entier dans chaque esprit. Il imagine d'abord les esprits comme localisés dans des points, et attachés à une particule matérielle qui serait comme le noyau indestructible de l'être vivant. Mais bientôt il apprend à distinguer les phénomènes des substances, et s'élève à la notion d'un principe immatériel d'unité. Par là, et par la critique de l'idée de continu, il est conduit à la thèse fondamentale de l'*idéalité de l'espace et du temps*. Il dépasse le dualisme cartésien, réduit la matière à un simple phénomène, et fait rentrer l'étendue dans la pensée comme l'objet dans le sujet. Il retrouve ainsi la pensée capitale de Platon, la distinction du phénomène et de l'idée; il est si bien le descendant et le continuateur de Platon, qu'il le comprend plus profondément que les néo-platoniciens de la Renaissance (Marsile Ficin), et même que les néo-platoniciens d'Alexandrie : car il a su dégager la doctrine de Platon de tous les voiles mythiques auxquels ses interprètes se sont attachés et arrêtés; en un mot, il l'a comprise comme une théorie de l'immanence, et non pas comme une théorie de la transcendance[2].

Revenons à l'exposé systématique de la philosophie leibnizienne. Leibniz réhabilite la logique décriée par les Cartésiens, et fait rentrer la mathématique dans la logique, en la fondant sur le principe

1. A ce propos, rien ne prouve mieux combien notre conception *scolaire* de la philosophie est étroite, artificielle, unilatérale, en un mot fausse, que ce fait que l'histoire de la philosophie, telle qu'on l'enseigne aujourd'hui, n'étudie ni Kepler, ni Galilée, ni Newton, sans lesquels on ne peut comprendre pleinement Descartes, Leibniz et Kant.

2. Voir les passages très caractéristiques : *Gerh. Phil.*, I, 380; VII, 147 sqq. Aussi, quand on croit retrouver la métaphysique de Leibniz, et la monadologie tout entière, dans Plotin (*Revue de Métaphysique*, sept. 1902), on ne doit pas oublier que Leibniz se prononce catégoriquement *pour* Platon *contre* les néo-platoniciens; par conséquent, il peut bien y avoir une analogie littérale entre ses propositions et celles des néo-platoniciens; mais l'esprit de sa doctrine est celui de Platon (comme il le déclare lui-même bien des fois), et non pas celui de Plotin.

de contradiction. Il dégage la notion de grandeur de tout alliage sensible, de tout symbole intuitif, et fait de cette notion abstraite et pure l'objet de la mathématique universelle. Bien plus, il subordonne la quantité à la qualité, et par suite la mathématique à la logique (Combinatoire ou Caractéristique), conçue comme la science générale des relations formelles. La géométrie elle-même relève de cette science, indépendamment de la mathématique, puisqu'elle comporte une partie non métrique, une *analysis situs* qualitative. Par là Leibniz tend à affranchir de l'imagination même la science de l'étendue, et à la réduire à une science abstraite et *analytique* (dans les deux sens du mot), à un *calcul*. Du même coup, la géométrie est délivrée des bornes que lui impose sans cesse l'imagination : elle spécule sur des figures infinies, c'est-à-dire complètes ; elle devient la géométrie projective des modernes, c'est-à-dire cette science rationnelle « de toutes les espèces possibles d'espace » que Kant réclamait dans sa jeunesse, et acquiert son maximum de généralité. Leibniz a trouvé la définition projective de la droite, et en ce sens il est le précurseur de la métagéométrie.

Un des principes fondamentaux de la *Logique réelle* de Leibniz est le principe de continuité : c'est sur lui que reposent à la fois la géométrie projective moderne et le calcul infinitésimal : car c'est lui qui justifie, d'une part, les éléments à l'infini dans l'espace, comme l'a montré depuis lors Poncelet; et, d'autre part, les infiniment petits : car c'est *par continuité* que l'on détermine la limite du rapport de deux infiniment petits, qui constitue la dérivée. C'est encore la considération de la continuité qui explique l'assimilation paradoxale de l'égalité à une inégalité infiniment petite, du repos à un mouvement infiniment petit, et ainsi de suite. Or le fondement logique de la continuité réside dans *l'unité d'une loi* (dans *la même raison*, disait Leibniz) : c'est pourquoi une courbe est déterminée par l'ensemble de ses dérivées en un point, et peut être définie par sa différentielle, de sorte que le point mobile qui la décrit la représente en quelque sorte tout entière. Ainsi, selon Leibniz, le simple *symbolise* le complexe. C'est aussi ce qui fait la valeur logique de l'infini, et en même temps son idéalité : il n'est pas une chose donnée, mais une loi de l'esprit, par laquelle il dépasse les choses. Les infiniment petits peuvent n'être que des fictions, mais ce sont des fictions *bien fondées*, en ce sens qu'ils servent à expliquer et à engendrer les grandeurs finies données dans l'expérience. L'infini n'est qu'une

idée, mais il n'en est que plus réel : car la réalité se modèle et se règle sur l'idéal[1].

Cet idéalisme se retrouve dans la théorie de l'espace et du temps : contre Newton, qui en faisait des réalités et des « attributs absolus de Dieu », Leibniz soutient que l'espace et le temps ne sont que des ensembles de relations. C'est ce que signifie, au fond, le principe des indiscernables, critiqué mal à propos par Kant : car si deux objets sont toujours différents, ce n'est pas parce qu'ils occupent des lieux différents (dans un espace absolu et vide), mais parce qu'ils soutiennent des relations différentes avec le reste du monde. De même, la durée est un ordre que l'esprit établit entre les phénomènes en vertu de ses lois : Leibniz fonde, comme Kant, la succession sur la causalité, et échappe ainsi d'avance à la critique de Hume. De même encore, il résout, avant Kant, les antinomies de l'infini et du continu, en admettant l'idéalité de l'espace et du temps, non pas donnés, mais construits par l'esprit. Toute la différence entre Leibniz et Kant consiste en ce que celui-ci fait de l'espace et du temps des formes de la sensibilité, tandis que celui-là y voit des *idées*, des *ordres* intelligibles. Aussi les critiques de Kant portent-elles moins contre Leibniz que contre ses disciples infidèles, qui transformaient son épistémologie en une ontologie. L'auteur reconnaît cependant que Leibniz lui-même a cherché, comme Descartes, à fonder l'objectivité de la connaissance dans un Dieu qui réalisât l'unité des deux mondes des phénomènes et des « nooumènes[2] ».

Mais si le contenu de l'espace et du temps ne constitue qu'un monde de phénomènes, en quoi consistera la réalité? La réalité doit être ce qui emplit l'espace sans être étendu. L'étendue ne peut pas être l'essence du corps, elle n'est que la *continuation* ou diffusion de quelque chose d'inétendu; et de même, la durée n'est que la *continuation* d'une réalité qui doit exister tout entière dans l'instant. Cette réalité, Leibniz l'appelle d'abord *conatus*, puis *force*. Mais il faut bien entendre cette notion, qui n'a rien de commun avec la force de la Mécanique moderne. Au fond, cette notion est la réalisation physique de la différentielle : de même que la différentielle

1. M. Cassirer remarque avec justesse que Leibniz dépasse par là la distinction scolastique de l'infini potentiel et de l'infini actuel, de même que Descartes avait effacé la distinction antique de l'arithmétique et de la géométrie.

2. Le fait que les premiers traducteurs français de Kant ont transcrit littéralement le mot allemand *noumenon* semble indiquer qu'ils ne savaient bien ni le grec ni même l'allemand.

définit la courbe et la résume en chaque point, de même la force (ou le *conatus*) définit le point matériel et résume en un instant tout son mouvement. Leibniz distingue d'ailleurs deux *forces* : la *force dérivative*, dont il est ici question, caractérise l'état présent du corps, et varie à chaque instant; la *force primitive*, au contraire, est la loi permanente du changement, et caractérise le corps lui-même. Leur relation est donc celle d'une différentielle à sa fonction « primitive ». Mais elles n'appartiennent pas au même monde : la force dérivative est purement phénoménale, tandis que la force primitive est l'*entéléchie* ou la forme substantielle. Aussi la Mécanique ne s'occupe-t-elle que des forces dérivatives, seules sensibles et mesurables, que Leibniz appelle en général *forces* tout court. C'est donc une erreur complète que de prendre ces forces pour des substances, comme le font encore certains interprètes.

Comment mesure-t-on ces forces? En vertu d'une convention, ou plutôt d'un principe *a priori* : Sont égales les forces qui peuvent produire le même travail. C'est là la définition scientifique de la *force*; elle est donc proprement la capacité de produire du travail, c'est-à-dire ce que l'on appelle à présent l'*énergie*. On voit par là qu'elle est indépendante de la durée pendant laquelle elle est acquise ou consommée, et qu'elle caractérise l'état d'un corps à chaque instant. Elle n'est nullement constante dans chaque corps, mais elle forme une somme constante dans un système isolé et dans l'univers. C'est encore par des idées *a priori* que Leibniz est conduit à formuler le *principe de la conservation de l'énergie*. Toute loi implique quelque chose qui se conserve : ce quelque chose doit être l'élément constant et uniforme de tous les processus physiques, et pour ainsi dire leur commune mesure; il constitue leur *équivalent* mécanique. Cette exigence de la raison scientifique se traduit chez Leibniz par ce postulat « métaphysique » : Il y a équivalence entre la cause pleine et l'effet entier. L'auteur remarque, à ce propos, que Leibniz (avant Kant) concevait la causalité comme immanente et phénoménale, puisque la cause et l'effet sont deux phénomènes consécutifs entre lesquels on cherche une équivalence, une *équation*; et que cette même idée (à savoir qu'il y a quelque chose qui se conserve à travers tous les processus) a conduit Robert Mayer à la découverte du principe de l'équivalence. Le même postulat se traduit sous une autre forme : l'impossibilité du mouvement perpétuel, que Leibniz considère comme si certaine,

qu'il en fait parfois le premier axiome de sa Dynamique [1]. C'est que ce principe de la conservation de l'énergie n'était pas pour lui un résultat de l'expérience et de l'induction, une conséquence ou une généralisation des lois du choc élastique, puisque, plutôt que d'admettre une perte de force vive dans le choc inélastique, il supposait que la force vive qui disparaît se retrouve sous forme de mouvements moléculaires (en quoi il anticipait la théorie mécanique de la chaleur). Ce principe était au contraire une condition de toute expérience possible, une règle *a priori* pour lier les phénomènes entre eux et en « rendre raison »; il était, au fond, une conséquence de son grand principe de raison. Et en effet, la relation (phénoménale, répétons-le) de cause à effet n'était pour Leibniz que la traduction d'une relation logique d'identité : on doit pouvoir déduire analytiquement l'effet de la cause : *Causæ non a reali influxu, sed a reddenda ratione sumuntur* [2]. Par là Leibniz répondait d'avance à la critique que Hume a faite du concept anthropomorphique de la causalité *transitive* (d'une *chose* qui *produit* une autre *chose*); en même temps, il avait le droit, plus encore que Newton, de dire qu'il ne faisait pas d'hypothèses (sur la nature des corps), et de reprocher à son grand rival de restaurer les qualités occultes, sous la forme d'attractions, d'actions à distance, de *forces* en un mot. On voit que Leibniz était plus moderne en mécanique que Newton, s'il est vrai que la mécanique tende de nos jours à éliminer la notion de force et à la remplacer par celle d'énergie.

En même temps que Leibniz ébauchait la notion de l'énergie, il élaborait le concept scientifique de la matière. L'essence des corps n'est pas pour lui l'étendue, ni même l'impénétrabilité ou résistance (*antitypie*), mais la *masse*, qu'il appelle l'*inertie*, c'est-à-dire la capacité à recevoir l'énergie [3]. En effet, les lois cartésiennes du choc étaient, non seulement discontinues, mais indéterminées, puisque la quantité de matière n'y intervenait pas, et que le plus grand corps pouvait recevoir du plus petit une vitesse indépendante de leur rap-

1. Pour comprendre quel mérite il avait à mettre une telle confiance dans ce principe, il faut savoir que beaucoup de savants de son temps nourrissaient encore l'espoir de réaliser le mouvement perpétuel. Voir, par exemple, la *Correspondance de Leibniz et de Kochanski*, publiée dans les *Prace matematyczno-fizyczne*, t. XII et XIII (Varsovie, 1901-1902).

2. *Gerh. Phil.* VII, 312; cité ap. Cassirer, p. 328.

3. M. Cassirer débrouille fort bien la terminologie mécanique de Leibniz : ce qu'il appelle *masse*, c'est la matière étendue de Descartes; tandis qu'il appelle *force passive* ce que nous nommons inertie.

port. Pour définir la force vive, c'est-à-dire précisément la quantité qui se conserve dans le choc élastique et qui détermine par suite la marche ultérieure des mobiles, il fallait tenir compté du facteur *masse*, sans lequel on ne peut établir l'équivalence des forces vives échangées par le choc. L'invention du concept de masse ne constituait pas seulement un progrès capital de la mécanique : elle permettait à Leibniz de dissocier complètement l'idée de matière de l'idée d'étendue, puisque le coefficient appelé *masse* est une quantité numérique, et non une grandeur spatiale. Elle devait permettre à d'autres de concevoir le point matériel, et par suite la densité variable d'une matière continue. Car c'est par un contresens grossier qu'on a identifié la monade avec l'atome, ou même avec le point matériel inétendu : c'est confondre Leibniz avec Giordano Bruno.

Cette fausse interprétation provient, on l'a vu, de ce que Leibniz avait d'abord localisé les monades dans des points. Dans sa doctrine véritable et définitive, la monade est une unité spirituelle, et non un élément matériel ; les corps n'étant que des phénomènes, il est absurde de les considérer comme composés de monades (Hegel). Mais ce sont des phénomènes *bien fondés* et *bien liés*, en tant qu'ils obéissent aux lois mathématiques et mécaniques. Leur réalité consiste dans leur liaison conformément aux lois de l'esprit : et en ce sens, les qualités sensibles elles-mêmes ont une réalité objective[1]. Leibniz dépasse ainsi le dualisme cartésien, en renversant le rapport du monde physique et de la pensée : la seule réalité, c'est l'esprit, et c'est lui qui fait la réalité de l'univers. Il échappe au scepticisme par son idéalisme : les sceptiques auraient raison, si le monde était réellement *extérieur* à la conscience. Il forme ainsi la transition entre Descartes et Kant.

Qu'est-ce donc, au fond, que la conscience, ou, comme dit Leibniz, la *perception?* C'est l'expression de la variété dans l'unité. Mais cette variété n'est pas donnée du dehors : elle est immanente à la conscience, et provient de son développement spontané. L'*appétition*, cette tendance à passer d'une perception à une autre, n'est qu'un autre nom de cette spontanéité : elle signifie que la conscience n'est pas réceptive, mais productive, qu'elle est une « source d'idées ». Elle signifie surtout, et au fond, que l'unité de la conscience consiste dans la *loi* de son développement interne. C'est là la seule analogie

1. Voir, dans nos *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, le fragment PHIL., VI, 12, f, 24 (dirigé contre les Cartésiens).

que la monade ait avec la force (dérivative), et c'est en ce sens (tout métaphorique) que Leibniz a pu l'appeler une force (primitive). Ainsi conçue, la monade est bien voisine de l'unité synthétique de l'aperception de Kant, fondement des catégories et des principes *a priori* : car ce qui constitue proprement le moi pensant, pour Leibniz, c'est la raison ou « les vérités éternelles ».

Mais l'individualité échappe, semble-t-il, à la raison et par suite à la science, et n'est accessible qu'à l'expérience. Il y a là un dualisme que l'épistémologie leibnizienne ne peut admettre. Toute vérité doit être immanente à l'esprit ; les vérités empiriques et « irrationnelles » doivent s'expliquer, comme les nombres « irrationnels », par une série infinie *soumise à une loi* : et c'est cette loi qui les rend intelligibles. Ainsi les vérités contingentes sont celles que l'on ne peut démontrer que par une analyse infinie ; Dieu seul peut les connaître *a priori*. Leibniz, ayant ainsi rationalisé l'expérience, peut lui reconnaître une certaine valeur scientifique : c'est par l'expérience que nous connaissons notre propre existence individuelle ; le *Cogito* n'est plus ainsi qu'une vérité contingente. C'est par la même expérience que nous constatons en nous une variété indéfinie de perceptions, et que nous connaissons l'existence du monde extérieur [1]. Mais nous ne pouvons concevoir les autres êtres qu'à l'image de notre conscience, le seul être que nous connaissions directement ; et cette conclusion par analogie, qui n'est que probable, est fondée sur le principe de l'harmonie universelle.

C'est encore cette idée de l'harmonie qui justifie la théorie (toute métaphysique, et non psychologique) des *petites perceptions* : celles-ci servent à expliquer que chaque monade puisse représenter « en raccourci » tout l'univers, et par suite, à distinguer les monades entre elles et à les hiérarchiser. Le corps, composé de monades inférieures, n'a, comme tout « composé », qu'une réalité phénoménale ; il n'existe réellement que dans la monade supérieure qui le représente et le *concentre* en elle. Au point de vue phénoménal, tout se passe comme si le mécanisme était vrai : et si l'organisme échappe au mécanisme, c'est seulement par sa complication infinie. Mais, d'autre part, ce mécanisme est la doublure et l'expression de la finalité, car l'unité de l'organisme s'exprime, dans la monade supérieure ou *entéléchie*, par une loi d'évolution. Leibniz combat le vitalisme de

1. Sur la théorie des « vérités premières pour nous », cf. *La Logique de Leibniz*, ch. VI, § 36.

Stahl, parce que tout, dans le monde physique, doit s'expliquer par des raisons mécaniques, c'est-à-dire intelligibles. De là vient l'hypothèse de la préformation, et de l'emboîtement des germes; de là aussi la théorie de la mort conçue comme un enveloppement. La mort est un « phénomène » qui n'a pas de réalité ni de signification métaphysiques; toutes les monades sont immortelles, *a fortiori* tous les êtres vivants. L'auteur remarque avec raison que cette immortalité naturelle, qui paraît justifier surabondamment le dogme théologique de l'immortalité, lui est en réalité absolument contraire : car la théologie n'accorde l'immortalité qu'aux âmes raisonnables; et c'est pour des raisons théologiques que Descartes et surtout Malebranche refusaient une âme aux animaux.

Leibniz étend au domaine de la biologie son principe logico-mathématique de la continuité, et en déduit *a priori* la variabilité des espèces et l'existence de types de transition, par où il anticipe sur le transformisme.

Passant aux sciences morales, M. Cassirer remarque que Leibniz, ayant reconnu la valeur scientifique de l'expérience, des « vérités de fait », est amené à réhabiliter l'histoire contre l'injuste dédain des Cartésiens. D'autre part, c'est dans l'histoire surtout, encore plus que dans la nature physique, que se manifeste la finalité. Leibniz est le premier qui ait conçu l'idée du progrès indéfini de l'humanité, sans recul ni périodicité. En vertu de son optimisme, les désordres apparents se résolvent en harmonie, quand on les considère du point de vue universel.

La morale de Leibniz est, conformément à l'esprit rationaliste du système, une science *a priori* qui ne doit rien aux considérations empiriques et anthropologiques. Mais, ce qui est plus remarquable, elle est également indépendante de la théologie. En morale comme en logique, Leibniz combat la théorie cartésienne des décrets divins. Faire dépendre le vrai et le bien de la volonté de Dieu, c'était selon lui les ruiner, et rabaisser l'idée de Dieu en lui retirant toute intelligence et en le réduisant à une puissance aveugle : comment peut-on dire que Dieu est juste et bon, si la justice et la bonté sont des décrets arbitraires de sa volonté? Le vrai et le bien doivent être les mêmes pour Dieu que pour nous, sans quoi ils n'auraient plus de valeur. Leibniz ne craint pas de subordonner la volonté de Dieu aux vérités éternelles, qui constituent l'intelligence divine. De même, le bien s'impose à Dieu lui-même, et c'est ce que signifie, au fond, le mythe

anthropomorphique qui le représente choisissant le meilleur entre une infinité de mondes possibles. En assurant ainsi l'*autonomie de la morale*, Leibniz prépare la voie à Kant, qui subordonnera la religion à la morale.

La *Théodicée* aboutit au même résultat : car, selon le mot de M. Cassirer, elle est surtout une *Logodicée*, une apologie de la raison. Leibniz réprouve hautement la doctrine de la *double vérité*, qui sépare par une cloison étanche le domaine de la raison et celui de la foi. Quand il soutient « la conformité de la foi avec la raison », il entend que la foi doit être subordonnée à la raison, et fondée sur elle. Il pousse ainsi à bout (après Malebranche) les conséquences du rationalisme cartésien : la religion n'est plus qu'un succédané de la morale; elle est inutile au sage.

Comme la morale, le droit est autonome : il n'est fondé sur aucune autorité, soit humaine, soit même divine; Leibniz combat l'autoritarisme empiriste de Hobbes ainsi que le conventionalisme sceptique des Sophistes, déjà réfuté par Platon. Il donne au droit un fondement social; et il est curieux de trouver en lui des germes de socialisme : la propriété individuelle est bonne dans une société d'ordre inférieur, où règnent l'égoïsme et la concurrence; elle serait inutile et fâcheuse dans une société vraiment morale et civilisée, où les individus se proposeraient pour fin commune le bien général. Mais son rationalisme l'empêche de sacrifier l'individu à la société : il répugne à admettre l'esclavage, parce que tout homme est capable d'intelligence et de liberté morale, et doit pouvoir réaliser sa fin propre; peu s'en faut qu'il ne considère l'homme comme une *fin en soi*. Il invoque le *droit des âmes raisonnables* à se développer librement; il conçoit une république des esprits, une cité de Dieu (le *règne des fins* de Kant) où la personnalité est inviolable et inaliénable, et que nous avons le devoir de réaliser ou de promouvoir. Ces formules théologiques enveloppent une théorie toute rationaliste et laïque du droit, celle-là même que la Révolution française résumera dans la *Déclaration des droits*.

Cette morale rationnelle est en même temps naturaliste, comme celle des anciens (et par là elle s'éloigne de Kant) : la volonté tend naturellement au bien, à la perfection de l'individu. Or tout accroissement de perfection se traduit dans la conscience par un plaisir; la volonté tend donc au bonheur. Mais le bonheur n'est pas la fin réelle de la volonté : il est la marque sensible de la perfection, il n'est ni

un bien en soi, ni une récompense de la vertu. D'ailleurs le bonheur ne peut jamais être un état de repos, mais seulement un état de progrès indéfini. Par là Leibniz échappe au mysticisme quiétiste, et donne une signification morale à son optimisme et à l'immortalité personnelle, condition de la perfectibilité indéfinie. D'autre part, la fin morale n'étant pas le bonheur, mais la perfection, une activité désintéressée est possible, grâce à l'amour, qui consiste à jouir de la perfection d'autrui, et qui tend aussi à accroître cette perfection. L'*amour intellectuel* peut même s'attacher à des objets impersonnels, à des idées; et Leibniz l'appelle, après Spinoza, l'amour de Dieu.

L'amour désintéressé est fort analogue au plaisir esthétique, et Leibniz lui-même rapproche et assimile ces deux sentiments. Si le plaisir esthétique est désintéressé, c'est parce qu'il est un plaisir « pur », c'est-à-dire rationnel, causé par la perception (même inconsciente) de l'ordre et de l'harmonie des choses. Comme la conscience est l' « expression » du monde, tout ordre perçu augmente la perfection de l'âme, d'où le plaisir qu'elle ressent. Ainsi l'idée du symbolisme universel, qui est le fondement de la Caractéristique, est aussi celui de l'esthétique leibnizienne. Le moi est une *concentration* de l'univers, et c'est pourquoi il perçoit confusément l'harmonie des choses et en jouit. L'individu est donc le sujet et le centre de l'esthétique comme de la morale. La monadologie est, en somme, une tentative pour comprendre l'individu dans un système idéaliste; et telle en est, selon l'auteur, la signification historique [1].

L'analyse qui précède peut donner un aperçu du contenu de l'ouvrage de M. Cassirer et de ses principes; mais elle ne peut donner une idée de la science de l'auteur et de la profondeur de ses considérations. Pour les résumer, nous avons dû les simplifier beaucoup, et probablement les fausser en les éclaircissant, car la pensée de l'auteur est extrêmement touffue et compliquée, et la phraséologie allemande ajoute encore à son obscurité. Toutefois, on peut douter que, en raison de sa profondeur même, elle nous donne un portrait fidèle du système de Leibniz : car il n'y a pas de doctrine plus simple, plus claire et plus unie que celle-là. Il nous semble que, en la repensant, M. Cassirer l'a rendue trop moderne, et surtout trop kan-

1. Le livre se termine par une analyse critique de l'ouvrage de M. Russell et du nôtre, ce dont nous ne pouvons que remercier l'auteur, pour notre part.

tienne. Sans doute, toutes les thèses qu'il attribue à Leibniz se trouvent chez lui, littéralement; mais il leur donne un autre air et un autre esprit, ne serait-ce que par la manière de les présenter et de les traduire en langage moderne. Sans doute encore, on peut trouver chez Leibniz un grand nombre des traits essentiels du criticisme, jusques et y compris l'idéalisme transcendental et la solution des antinomies : mais, tout de même, il y a une différence d'esprit entre les deux systèmes, qui fait que les mêmes propositions y ont une autre signification et un autre accent. Cette différence consiste, en un mot, dans la réforme *copernicienne* opérée par Kant : on a beau faire ressortir le côté idéaliste du leibnizianisme, et laisser dans l'ombre le côté substantialiste, Leibniz est réaliste de tendance et d'instinct. Les principes rationnels ne sont pas seulement pour lui des conditions de l'expérience possible, mais des conditions de la réalité même; il ne les formule pas au point de vue critique et épistémologique, mais au point de vue ontologique. Par exemple, le principe de continuité n'est pas pour lui un simple principe logique, régulateur de la connaissance et de l'investigation scientifique, c'est « une grande loi de la nature »; et il en est de même pour tous les autres. Le nom même de *Logique réelle* qu'il donnait à la science de ces principes montre bien que, tout au rebours du formalisme kantien, il leur attribuait une portée objective absolue. Sans doute, enfin, il distinguait avant Kant, et à peu près comme lui, les phénomènes et les nooumènes; mais il ne faut pas oublier que, loin de s'interdire l'accès de ceux-ci, il prétendait déterminer rationnellement leur nature et leurs rapports, et leur appliquait sans scrupule les mêmes principes qu'au monde phénoménal.

Il y a deux points où cette tendance constante (et inconsciente) à *kantianiser* Leibniz a entraîné l'auteur à de fausses interprétations. En premier lieu, il s'agit de la réduction de toutes les vérités rationnelles aux axiomes identiques et aux définitions. Nous y avions vu surtout ce fait, que Leibniz prétend réduire toute vérité à une identité implicite. M. Cassirer insiste au contraire sur le rôle des définitions : pour lui, les axiomes identiques ne serviraient que d'intermédiaires pour relier les vérités démontrées aux définitions; et comme celles-ci seraient synthétiques, les vérités qu'on en déduit le seraient également. Nous répondrons, d'abord, que les définitions, pour Leibniz, *ne sont pas des vérités*, et ne peuvent par conséquent être le fondement des *vérités* démontrées; il est vrai que toute défi-

nition implique un jugement d'existence (vrai ou faux), mais on sait que ce jugement porte uniquement sur la *possibilité logique* du concept, c'est-à-dire sur sa non-contradiction. Donc, si les définitions impliquent quelque vérité, ce ne peut être qu'une vérité analytique. Comment M. Cassirer a-t-il pu les considérer comme synthétiques? C'est qu'il les conçoit, à la manière de Kant, comme impliquant une « construction du concept dans l'intuition »; et il fait dépendre la *possibilité* des concepts, non pas simplement des principes logiques formels, mais « des principes de l'expérience scientifique » (p. 112), ce qui n'est pas du tout leibnizien. Il va jusqu'à invoquer des textes où Leibniz dit que les définitions adéquates enveloppent une connaissance *intuitive*, et il semble en conclure que ces définitions dépendent de l'intuition *sensible*. Ce serait là un contre-sens : l'intuition dont parle Leibniz est une intuition *rationnelle* et purement *logique*, qui consiste à *voir* qu'un concept complètement analysé n'enferme aucune contradiction[1]. Il n'y a pas là l'ombre d'une synthèse intuitive au sens kantien du mot; et rien n'autorise à opposer le principe de contradiction, comme *discursif*, à de prétendus principes synthétiques et *intuitifs* dont Leibniz n'a jamais eu l'idée.

L'autre erreur, qui se rattache à la précédente, consiste à dire que Leibniz résout le concept en un ensemble de jugements, et à en conclure qu'il considère le concept, non pas comme une donnée, mais comme un produit de l'activité spontanée et synthétique de l'esprit. C'est là une théorie toute moderne, dont on ne trouve pas trace dans Leibniz; et les textes que l'auteur invoque à l'appui ne signifient pas autre chose que ce que nous venons de rappeler, à savoir qu'une idée *vraie* enveloppe un jugement *vrai*, affirmant la possibilité *logique* de son objet. On n'en peut pas conclure que Leibniz regardait le jugement comme la fonction primordiale et originale de la pensée. Tout au contraire, il tendait sans cesse à résoudre les jugements en concepts : M. Russell l'a fort bien montré, à propos des jugements de relation[2]. Au lieu de considérer les concepts dans la liaison synthétique qu'établit entre eux un tel jugement, et de réduire chaque concept à l'ensemble de ses relations (conformément à la tendance que lui attribue M. Cassirer), Leibniz

1. Les définitions *per generationem* ou *per causam* ne sont que des cas particuliers ou des succédanés de la définition adéquate, et ne sont pas plus synthétiques qu'elle. V. *La Logique de Leibniz*, p. 190, et note 3.

2. Cf. Russell, *The philosophy of Leibniz*, § 10 (Cambridge, 1900); et le texte qu'il cite et commente : 5e *écrit de Leibniz à Clarke*, § 47 (*Gerh. Phil.* VII, 401).

cherchait à décomposer chaque jugement en deux termes, sujet et prédicat, et il était ainsi conduit à transformer une relation en un prédicat, ou même en deux prédicats attribués respectivement aux deux termes de la relation. Cela montre bien sa tendance à faire du concept l'élément de sa logique; et cette tendance est si forte, qu'elle lui a fait négliger la logique des relations, dont Jungius lui avait donné l'idée, parce qu'il s'efforçait de la réduire à la logique classique, qui n'étudie que les jugements catégoriques (ou de prédication). C'est par cette tendance que M. Russell explique, d'une part, le substantialisme de Leibniz, qui concevait la substance, comme les scolastiques, sur le modèle du sujet logique; et, d'autre part, la théorie selon laquelle les relations seraient idéales et imposées par l'esprit, par où Leibniz anticipe Kant.

Ces erreurs viennent de ce que M. Cassirer n'a pas suffisamment étudié la logique de Leibniz, ou du moins, ne lui a pas attribué assez d'importance dans la formation du système. De là vient que son exposition, si consciencieuse et en apparence si complète, manque d'unité. Il a expliqué tour à tour, avec le plus grand soin et la plus grande pénétration, les idées de Leibniz sur les mathématiques, le calcul infinitésimal, la géométrie, la mécanique, la biologie, l'histoire, la morale, l'esthétique; mais on ne voit pas assez, dans son livre, le principe et le lien de toutes ces théories. Il semble que Leibniz ait conçu séparément ses diverses théories de l'infini et du continu, de l'espace et du temps, de la matière et de la force, de la conscience et de l'individualité, à propos d'autant de problèmes spéciaux; et sa doctrine ainsi morcelée paraît « épisodique comme une mauvaise tragédie ». L'auteur a fait en quelque sorte le tour du système; il n'en a pas pénétré le centre, ou du moins il ne l'a pas montré. Et en effet, il est à peine question, dans son ouvrage, du principe de raison, qui est le vrai fondement du système, et de la théorie des vérités contingentes, qui en découle. Il n'est fait que de rapides allusions, en passant, à la Combinatoire et à la Caractéristique, à la méthode démonstrative que Leibniz voulait appliquer à toutes les sciences, en un mot, à toutes ces théories logiques qui étaient, de son propre aveu, la source de ses thèses métaphysiques. Sans doute, l'auteur nous dit bien, dans son histoire de la formation du système, que Leibniz s'est intéressé d'abord et surtout à la Logique, et qu'il a voulu en tirer les principes de sa philosophie; mais il ne tient aucun compte de cette constatation historique dans

le reste de son ouvrage. De même, il montre bien, à l'occasion, que dans sa critique des sciences Leibniz était guidé par certaines idées *a priori*, telles que le principe de l'égalité de la cause et de l'effet; mais on ne voit pas d'où proviennent ces principes « métaphysiques » qu'il superpose aux principes mécaniques pour en « rendre raison ». C'est pourquoi son exposition manque à la fois de l'unité génétique et de l'unité systématique, et laisse une impression d'obscurité et de confusion. C'est qu'il a embrassé le système dans sa complexité plutôt que dans son unité; il s'est attaché plus aux théories scientifiques qui en étaient des conséquences ou des applications, qu'à la *Logique réelle* qui en était le centre et le foyer.

Ces remarques nous conduisent à discuter la conception même que l'auteur s'est faite du leibnizianisme, et qui se traduit par le titre de son ouvrage. Les théories scientifiques de Leibniz sont-elles vraiment les « fondements » de son système? L'auteur paraît le croire; nous ne le pensons pas. Encore une fois[1], nous sommes loin de méconnaître l'influence des recherches et des découvertes scientifiques de Leibniz sur le développement de sa pensée philosophique; mais nous soutenons qu'elles ne lui ont guère servi que de matière et d'occasion, et que l'inspiration fondamentale, les idées directrices et déterminantes viennent d'ailleurs, à savoir de ses théories logiques. L'auteur lui-même nous fournit une preuve ou une confirmation de cette thèse : il a montré mieux que personne (et c'est peut-être la partie la plus solide et la plus originale de son œuvre) que la mécanique de Leibniz appartient au domaine phénoménal, et que la *force* qui se conserve dans le monde physique n'a rien de commun avec la monade, substance spirituelle. Il a ainsi prouvé que la métaphysique de Leibniz, contrairement à l'interprétation courante, ne doit rien à sa réforme de la dynamique. Mais alors, comment peut-il prétendre que l'harmonie préétablie résulte des lois du mouvement, parce qu'elles font du monde physique un système clos? (P. 529.) A-t-il donc oublié que ces lois elles-mêmes dérivent du principe « métaphysique » de la conservation de la « force », principe qui équivaut à l'affirmation *a priori* du déterminisme? Il nous est difficile de ne pas trouver une inconséquence entre les deux modes d'explication que M. Cassirer associe et mélange : l'un, suivant lequel les découvertes de Leibniz ou de ses contemporains en méca-

1. Cf. notre article *Sur la métaphysique de Leibniz*, ap. *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1902.

nique, en physique, en biologie, etc., auraient déterminé sa conception de la monade[1]; l'autre, suivant lequel la notion de « substance individuelle » provient de sa recherche de l'élément simple, de l'unité métaphysique. Et il n'est guère possible d'hésiter entre ces deux interprétations, une fois qu'on sait (comme M. Cassirer l'a parfaitement établi) que pour Leibniz la monade n'est pas l'*élément*, mais le *fondement* de la matière, et qu'il y a entre elle et le monde physique l'abîme qui sépare le nooumène du phénomène.

En résumé, M. Cassirer a eu le tort, selon nous, de chercher les principes du système, non pas dans la Logique, mais dans une *critique des sciences* dont Leibniz semble n'avoir jamais eu l'idée. Bien entendu, nous ne contestons nullement qu'il ait été guidé dans l'étude des sciences par certains principes *a priori* auxquels ils s'efforçait d'ajuster les phénomènes, et sans lesquels il ne concevait pas d'explication possible; mais nous doutons fort qu'il ait conçu expressément ces principes comme des « conditions de l'expérience possible » et comme des « formes *a priori* ». S'il a été criticiste (et cela peut se soutenir, dans une certaine mesure), c'est sans le savoir; il a toujours pensé, en vrai dogmatique qu'il était, que les lois de la raison sont identiques aux lois de la nature, et que les exigences de l'esprit concordent avec les conditions de la réalité, sans pour cela les fonder. Sous ces réserves, l'ouvrage de M. Cassirer est une contribution précieuse à l'étude du leibnizianisme, non seulement parce qu'il achève de ruiner les interprétations courantes, mais parce que, en replaçant l'œuvre de Leibniz dans le milieu où elle s'est produite, il aide à en comprendre le sens et la physionomie véritables, et à déterminer la place capitale qu'elle occupe tant dans l'histoire des sciences que dans l'histoire de la philosophie.

Louis Couturat.

1. Pour la biologie, en particulier, ce sont des raisons métaphysiques, et non les découvertes des micrographes, qui ont fait adopter par Leibniz les hypothèses de la préformation et de l'enveloppement; de même que c'est le principe de continuité, et non l'observation, qui lui a suggéré l'idée des Zoophytes.